

# 鼓在行傩活动中的功能与文化意义

朱恒夫

—

朱恒夫，江苏滨海人。1959年生。获得南京大学文学学士、硕士与艺术学博士学位。曾在南京师范大学博士后流动站从事古代文学研究工作，获得国家人事部颁发的博士后证书。现为同济大学教授、文法学院副院长、艺术学专业学术委员会副主任、中国傩戏学会副会长。著有《目莲戏研究》、《中国京昆》、《中国文化史教程》、《宋明理学与古代小说》、《理学文艺史纲》（合著）、《戏曲与小说互动关系之研究》、《史通注释》、《花间集注析》、《高僧传校注》（合著）、《中国文学史疑案录》等，发表论文近百篇。

在世界上，很少有不以鼓为一种乐器的民族。然而从鼓的种类上来说，其多者则又莫过于中华民族。鼓的种类不同，其功能也就有相当大的差异，在我国有建鼓、鼗鼓、雷鼓、灵鼓、路鼓、磬鼓、晋鼓、足鼓、悬鼓、汉鼓、魏鼓、桴鼓、●鼓、羽葆鼓、楹鼓、严鼓、饶鼓、节鼓、鹭鼓、鹤鼓、连鼓、方鼓、大鼓、交龙鼓、三杖鼓、头鼓、聃鼓、和鼓、教坊鼓、玉鼓、石鼓、瓦鼓、木鼓、铜鼓、扇鼓等等。鼓在我国的历史相当悠久，在早期的文字资料中就有了它的记载。《书·胤征》：“瞽奏鼓”。又《书·顾命》：“胤之舞衣、大贝鼗鼓，在西房。”因鼓在初民的心目中，不是平常之物，所以，早期的鼓师，并非是一般的艺人，而是位置与大司马相当的高级官员，《周礼·地官》云“鼓人，夏官大司马”。直至今日，人们每逢喜事节日，还擂起大鼓，有的地方就因鼓形成了地域的民俗特色，如河北、山西的一些县以鼓舞而闻名。

鼓在我国如此发达的原因，据笔者考察，其重要的，或者说是首要的，就是因为鼓在行傩活动中，起了十分重大的作用。而行傩活动，在我国是地不分南北东西，人不分大小民族，从远古迄今，绵绵不息。故而，鼓依附于傩而存在，而发展。本文试就鼓与傩的关系作一浅陋的探索。

## 一、鼓在行傩活动中的功能

翻阅古代典籍与现当代民俗学家所写的调查报告，会轻易地发现，行傩活动与鼓有着密切的关系，可以这样说，有鼓声处不一定是行傩的场所，但行傩必然伴之以鼓。鼓是各地巫师们的法器，鼓声贯穿着整个行傩活动。晚唐词人温庭筠在描述楚地的赛社活动时，用了《河渚神》的曲儿：“铜鼓赛神来，满庭幡盖徘徊。水村江浦过风雷，楚山如画烟开。”五代词人孙光宪在《菩萨蛮》一词中则描述了越人的行傩活动：“木绵花丛祠小，越禽声里春光晓。铜鼓与蛮歌，南人祈赛多。”陆游在其《剑南诗稿》卷五十三中描述家乡的行傩状况时云：“酒旗三家市，烟草十里陂。林间鼓咚咚，迨此春社时。钦福父老醉，鬼峨相扶持。君勿轻此声，可配丰年诗。”喧乐的鼓声虽然自始至终伴随着行傩活动，然在不同目的、祭祀仪式的不同阶段的行傩中，鼓的功能是不同的，细究起来，其功能较大的约有三种。

(1) 驱鬼逐疠。《说苑·修文篇》云：“古者有灾者谓之疠，其有重尸多死者，急，则有聚众，童子击鼓，苴火入官宫，埋，用之名击鼓苴火逐官宫。里埋事毕，出乎里门，出乎邑门，至野外。”敲鼓举火将疠疫驱出宫室，送至野外，这是宫大傩的驱鬼疠之方法，从古到清末，岁岁如此。《新唐书》卷十六《礼乐志》云：“大傩之礼，选人年十二以上，十六以下为侏子，……其一人为唱师，假面，皮衣，执棒。鼓角各十，合为一队。队别鼓吹令一人，太卜令一人，各监所部巫师二人，以逐恶鬼于禁中。”有时，宫中不按古礼行傩，而是以示武的方式驱鬼逐疠，然也少不得鼓。《魏书》卷一百零八《礼志四》云：“高宗和平三年十二月，因岁除大傩之礼，遂耀兵示武。更为制，令步兵阵于南，骑士阵于北，各击钟鼓，以为节度。……阵毕，南北二军皆鸣鼓角，众尽大噪。”

宫中驱鬼疫如此，民间也是这样。尽管没有宫中那样大的物力人力造就的排场，但鼓总是少不了的。《重修浙江通志稿·民族十八》引《长兴县志》云：“十二月二十四日，人家多设鼓而乱挝之，昼夜不停，至来年正月前乃止，相传名打耗。打耗者，惊去鬼祟也。”“乱”，是儒士误听，其实，鼓是严格按照一定的章法来敲的。平常，人们有病，不是求医吃药，而是请巫覡作法驱疫，而巫覡作法的主要手段就是敲鼓。清王思傅《上饶县志》卷十《风俗》引蒋士铨《驱巫诗》云：“巫覡纷纷行鬼教，可怜不遇西门豹。呵神叱鬼

啼复笑，病者惊疑医莫笑。东邻夜半击巫鼓，扰我酣眠魂梦苦。”有的地方干脆称行傩治病为“打锣鼓”。民国三十七年阎禅礼编印的《岑巩县地方概括调查表》云：“一遇疾病，即借口贵州为鬼国而须祭鬼，乃能弭灾，遂听巫觋之愚弄，有所谓打锣鼓、打替生等名目，为期三日或五日不等。”

以鼓逐疫的行傩，在我国各地是普遍的，不论北方还是南方，其方式相似，关于这方面的记载也最多，故而，驱鬼逐疠，是行傩中鼓的最大功能。

（2）祀神迎神。祭祀神灵、邀迎神灵下凡也是行傩所担负的任务，其目的是让神祇赐福吉于人。然怎样才能达到这样的目的呢？在巫觋看来，鼓是重要的工具。《明会典·礼乐志》传承了古代的祭礼礼仪，明确规定鼓是祭祀的重要法器，并且严格规定什么祭礼用什么鼓：“雷鼓二，制如鼓而小。鞀以马革，持其柄播之，旁耳自击，郊祀用之。雷鼗二，亦以马革鞀之，为大小鼓，三交午，贯之以柄，郊祀用之。路鼓二，制如雷鼓，惟非马革，祀宗庙用之。……”

鼓是早期的乐器，先于丝弦。在初民看来，鼓声近于天籁，宏亮浑厚，动人心魄，一定能够使神祇快乐。于是，他们除了用丰盛而洁净的牺牲作贡品外，还敲鼓作乐，以娱神灵。清邓铎《里巫祀纪》诗云：“里门咚咚喧大鼓，诸巫齐作胡旋舞。大巫喃喃如唱歌，小巫屡舞还婆娑。巫歌巫舞令神喜，神君欲来满堂起。主人敬神百不忧，如天之福恣汝求。”（引自光绪元年《武冈州志》）汉族如此，少数民族也是这样。《宋史·蛮夷列传》曰：“西南诸夷，汉牂牁地……疾病无医药，但击铜鼓、铜沙锣以祀神。”有的地方为了真正让神祇领收到这番敬意，便将虚伪的神实体化，或雕木为神，或干脆以人装神。民国元年《湖南民情风俗报告书》第七章记载道：“自三苗国于洞庭始创巫教……有背负木造龙船游乡村市，供雕木神像，谓为茅山娘娘……巫人燃香灯击鼓唱歌。”又明嘉靖《思南府志》云：“俗以六月二十四日、七月二十二日为土主、川主生辰，至日有庆神之举，居民盛装神像，鼓行于市，为之迎社火。”内地的皖南也有这样的祭祀方式。明嘉靖《池州府志·风俗》云：“凡乡落自（正月）十三至十六夜，同社者轮迎社神于家。或踹竹马，或肖狮像，或滚球灯，妆神像，扮杂戏，震以锣鼓，和以喧号。”

在所有的物器中，鼓的声音是最大的。在巫觋看来，其隆隆的声音一定能到达神祇们所居住的天庭，于是他们把鼓看作人神之间的传媒。贵州德江的傩

歌《还不发兵等几时》十分明白地表现了这种认识，歌云：“鸣鼓一声传星斗，鸣鼓二声响沉沉，鸣鼓三声传上天空去，惊动云中太白仙。太白仙官忙来奏，连忙传奏玉皇门，玉皇正在点兵马，还不发兵等几时？”（引自邓光华《傩与艺术宗教》297页）鼓是人神之间的媒介，在铜鼓的纹饰上得到了体现。我国西南各民族的八个类型的铜鼓均饰有鸟纹。鸟纹在铜鼓的纹饰中占有重要的地位。在铜鼓上装饰鸟纹，其文化意蕴是比较丰富的，但其中重要的一点即是鼓声能像飞鸟一样直冲云霄，将人们的祈祷与希求告知上帝。鼓能通神的观念在汉族人的思想中已经模糊不清了，而在少数民族人的心目中仍是很清晰的，这与他们生产力低下、科学知识不甚了了有关，居住在云南边疆的佤族人，把木鼓当作“通鬼神之器”，认为只要一敲响木鼓，所崇拜的神灵就高兴了，就能达到消灾免祸保佑寨子平安的目的。

人们通常看到的巫覡摇鼓作法，实为迎神请神的行为。既然鼓声能上达天庭，鼓声又为神所迷恋，那么敲鼓也就一定能请来神灵。辽宁民香中的烧香师傅在行傩之始一边敲着单鼓，一边唱道：“鼓响一声惊动四外八方天与地，二声二合过往神灵，三声三合文武大臣走上骠杆马，四声四合闯进大门，五声五合花鼓灵童打马冲云走。”是祈求，也是想象中神在鼓声中的状态。蒲松龄的《聊斋志异·跳神》描述了从击鼓迎神到神至享祀的全过程：“济俗：民间有病者，闺中以神卜。请老巫击铁环单面鼓，婆娑作态，名曰‘跳神’。……室数鼓乱挝如雷，蓬蓬聒人耳。妇吻辟翕，杂鼓声，不甚辨了。既而首垂，目斜睨；立全须人，失扶则仆。旋忽伸颈巨跃，离地尺有咫。室中诸女子凜然愕顾曰：‘祖宗来吃食矣。’便一嘘，吹灯灭，内外冥黑。人懍息立暗中，无敢交一语，语亦不得闻，鼓声乱也。”鼓声迎接亡逝的祖宗，竟使在场的人莫不信以为真。造成的这一氛围打破了阴阳两界的时间阻隔，能使人产生离开了人世间的幻觉，仿佛自己正处于人鬼共处的空间。元代的吴莱在《北方巫者降神歌》中描述了他曾亲身经历过的蒙古女巫降神的过程：“无深洞房月漆黑，巫女击鼓唱歌发，高粱铁灯悬半空，塞向墀户迹不通。……暗中铿然那敢触，塞外祆神唤来速。”吴莱是一位识见广博的学者，又是不语怪力乱神的鸿儒，居然在其环境中确信有神降临，可见巫覡所营造的神秘玄渺的环境是多么真实了。

鼓声不仅能祀神娱神，对鬼亦有此作用。古代的人认识不到生病是生理肌体上的异变，而认为是鬼祟的作用。对于鬼祟，他们采取打与哄两种方针。打即是驱逐，主要依靠鼓，而哄，即祭祀，也靠鼓。明代谢东山修、张道等编纂的《贵州通志》卷三《风俗》条说：“中曹司仲家疾病不服药，惟祭鬼而已。俗尚铜鼓，以声音雄壮为佳。祀鬼、待客，击以为乐。”“乖西司苗，死伤杀牛祭鬼，击鼓作乐。”其它土司亦同此俗。

(3) 送魂灵上天。信仰鬼魂的人们，对死后最大的要求即是升上幸福的天堂，而不要沉入渊深的地狱。然而在人们的认识中，上天无路，入地却有门。于是，他们在想，既然鼓声能通天，何不让鬼魂借助于鼓声升上天堂呢？因此，击鼓亦成了丧葬中的一项内容。此种风俗不知始于何时，至迟于晋时已经很普遍。《晋书·吴隐之传》云：“隐之事母孝谨，及其执丧，哀毁过礼。家贫无人鸣鼓。每至苦临之时，恒有双鹤警叫。”无人鸣鼓，感动上苍，竟有鹤鸣代鼓。明嘉靖《贵州通志》：“石阡府苗民司仡佬……丧葬击鼓唱鼓，男女围尸跳跃，举哀而散，亦置之山峒间。”清乾隆《贵州通志》卷七又说：“黑苗在都匀之八寨、丹江，镇江之清江，黎平之古州，人死，椎牛，敲铜鼓，名曰‘闹尸’。”道光《安平县志》卷五记载得比较详细，云：“丧必屠牛放炮……期年之后，请鬼师设床于其家之西南角，以竹片作人形，著死者身前之衣服，安于床上，曰鬼床，击铜鼓，邻村闻鼓声毕至。”贵州松桃的苗族则称这样的活动为“调鼓”。（参见道光《松桃直隶厅志》卷之六《风俗》）不惟苗族如此，布依族、景颇族也是这样。布依族死人入殓时，要敲二声铜鼓。布依族妇孺都知道，不敲鼓，灵魂就升不了天。

当然，鼓在行傩中的功能决不止上述几种，还有许多次要的和平常担负的功能。即如东北的萨满，传说其鼓在他们的跳神活动中能起到运载工具的作用：萨满上天，神鼓就变成了他骑的鸟；萨满要在陆地上疾行，神鼓就变成了他的马，鼓槌则成了马鞭；萨满下水的时候，神鼓又变成了他的船，鼓槌则成了他们划船的桨。

那么，同样敲鼓，或而迎神，或而送魂，尤其是驱鬼与享鬼，岂不是混淆起来了吗？不，由鼓点鼓声与节奏节拍加以区别。就总体而言，起鼓常是由慢渐快，从弱到强，自远而来；收鼓则完全相反。而就每一个功能而言，则有繁

促、舒缓、强弱、长短等特点。许多文人听巫覡跳神时，称其鼓声为“乱挝”，蓬聒无章，其实是祀享神灵时所需要的繁音促节，声急但不乱。

## 二 鼓歌，强化鼓的功能

为了使鼓能够出色地完成交给它的驱鬼、逐疫、请神、祀神、送魂等任务，许多地方的巫覡在行傩时都唱鼓歌，对鼓予以赞美，或诉说鼓的历史，或借助赞颂鼓的歌唱，再塞进一些布道性的内容，目的是强化鼓的功能，达到巫覡们行傩的目的。

在粤北乳源，在行傩之始，当巫师们扬起鼓捶时，就开口唱道：“学法便问法出处，打鼓便问鼓根源。此鼓不是非凡鼓，鼓是深山方木板。鼓皮不是非凡皮，皮是犀牛背上皮。只有鲁班多智慧，只有智慧得团圆。张赵二郎来学法，学法回归度三郎。三郎学法度祖师，祖师坛前一面鼓。老君鼓，吾师将（拿）来度师男，千人打不破，万人打不穿，一打天兵降，二打地兵行，三打民众多安乐，四打百魔断油踪。”文词村俚不文，但称赞的意思是很明显的，说所敲之鼓是经鲁班之手，用犀牛皮做的，名为老君鼓。其鼓极为神灵，不但能度人成仙，还能召唤来天兵地將。这一首歌无疑是对鼓的赞颂，让鼓这一神化了的器物，在本次行傩活动中，不遗余力地去听从巫覡的工作安排。当然，这样的歌唱还有向观众夸耀鼓的神奇、让人产生敬畏之情的目的。

这样的颂歌在黔北地区尤为普遍，如《搭桥》仪式中“报锣”的唱词有：“此鼓不是非凡鼓，老君赐吾招兵会兵鼓。此捶不是非凡捶，老君赐吾招兵会兵捶。”又如在打鼓时唱道：“一打乾坤倒，二打日月长，三打梭罗地上转，玉皇老祖当天坐。打一捶天摇地动，打二捶山崩地裂。”这样的歌唱主要目的不是让人们知道鼓的本领，而是通过语言的力量使鼓具有这样的本领。

在广西那坡县和云南富宁县交界地区彝族的习俗规定，每年禁忌期，农历的六月到九月，为防止人畜损毁铜鼓，或使铜鼓保持灵气，都将铜鼓埋入地下。节日或家里的喜庆之日即将到来之时，再将铜鼓挖出，用米酒认认真真地清洗干净，然后将铜鼓正面朝着日出方向，竖于井口，这时，师公便唱起《铜鼓歌》。鼓、歌、舞有机融合，汇成一种喧闹的热烈的场面：“二月过养年，铜鼓响连天，家家闹歌舞，我须唱在前；四月跳弓节，铜鼓歌不断，跳舞来和音，欢聚几昼夜。”所忆述的彝族历史充满了辛酸：“便过凉山水，吃过苦养

粑，翻山又过河，来会孟获公；石林风光好，滇池水清清。百代不厌居，可恨又变天。背着铜鼓行，吹着五笙来，泪水湿透衣，回头不成人。普毛才歇脚，兵祸又临头，十日又步路，难为我祖先。……”这些内容显然与一般的鼓歌不同，与强化鼓的功能似乎无关。我们承认，这样的鼓歌首先是一部民族的史诗，它的歌唱着有教育后代不忘历史、不忘先人的目的，但是，它与强化鼓的功能也有密切的联系。所敲之鼓在彝人看来，是他们的保护神，他们的和平、生命，他们的土地、健康全都托付给了它。在彝人看来，应该告诉它民族的苦难，以引起它的怜悯与同情，从而发挥神力而保护好他们。至于对铜鼓的歌颂，则和他地相同，歌云：“离开越折沼，哪样都不要，只带那铜鼓，作我传家宝。众人背着走，走走又敲敲，带着铜鼓走，万众心一条。入林不怕狼，行军不怕难，时时有勇气，靠铜鼓撑腰。铜鼓声不断，众人饿不倒。只要有铜鼓，家财都可抛……”（收入云南文山州民委、文化局和文联等单位合编的《民间长诗集》资料本）由上引的歌词来看，韵律极严整，夸张性的词句也极少，怕是经过了文人整理，失去了原来师公的口吻。

广西融水苗族自治县有一种行傩活动称之为“拉鼓节”，吟诵鼓歌的活动贯穿始终。节日的凌晨，一伙强壮有力的男人上山砍来一节泡桐树干，运进寨中鼓房。鼓匠便在密封的鼓房中，边吟诵《凿鼓词》，边凿空树木，两头蒙上牛皮，便做成了长鼓。天亮后，本寨的和外寨的亲友，少则数百人，多则成千上万人，都穿着节日盛装，喜气洋洋地云集拉鼓场。待人们到齐，头戴银白凤尾冠、身披披风的巫师便领众人唱起《拉鼓歌》。

《拉鼓歌》的内容有许多是涉及道德规范方面的，如：要尊长爱幼，要忠厚诚实，“不狡又不诈，勤耕又勤织，不盗又不抢，不霸人妻女”，又如“节日不吵嘴，夏前不吹笙，笙坪不乱移，不踩铁三脚。”表面上这些歌词远离赞鼓的主题，其实，这些道理规范借敲鼓的时候来宣传，前提就是对鼓的威力的崇拜。在巫师们看来鼓是神，而神则无处不到，无所不知。让大家唱起拉鼓歌，实际上就是对神起誓。因为出于对神的畏惧心理，人们就会不折不扣地按照道德规范来做，于是，村寨安定，人人幸福。

### 三、鼓因其功能而受到人们的珍视

鼓因有上述之功能，人们从不把他仅仅看作是一种可敲击的乐器，而是赋予它许多神的品格。在民间，有着许多关于鼓的不平常的传说。说它能预示祸福。《晋书·苏峻传》云：“峻在历阳外营将军，鼓自鸣，如人弄鼓者。峻手自破之，曰：‘我乡土时有此则城空矣，’”，又说它时久而会变幻为动物。唐刘恂《岭表录异》云：“僖宗时，林嵩守高州，乡野牧童闻田中蛤鸣，欲进捕之，一蛤跃入穴中，掘而取之，得一铜鼓，其上隐起，多铸蛙龟之状，鸣蛙乃铜鼓之精耶？”清陆次云《峒溪纤志》云：“人传铜鼓，有此峒之鼓，盗于彼峒，夜见有虎，欲出啮人，迹之鼓也，还之乃静。”或说铜鼓与人为善，常自觉地保护人类。明张穆《异闻录》云：“铜鼓，昔马伏波征蛮物，以山溪易雨，因制之。一悬之梧州府左廊，昔沉潭中，声震十里，鼓出遂无怒波，人言其为祟，人舟赖以无险。”这些传说固然不可信，但它们说明了人们对鼓的崇拜态度。

对于鼓乐声之外的功能，人们是坚信不疑的，因而，鼓就成了人们崇拜的对象，成了被幻想为具有超自然力的灵物。对它小心翼翼，万分恭敬。从古到今，许多地方都将鼓作为祭祀的对象，《左传·定公元年》：“君以军行，被社衅鼓。”有战事时甚至杀人以祭鼓。《韩非子·说林》：“荆王伐吴，吴王使沮卫、蹇融犒于荆师。荆将军曰‘缚之，杀以衅鼓。’”西南的瑶民尊鼓尊神，平时置鼓于神案之上，用时先举行启用仪式才能动用。布依族对铜鼓也极为珍视，家族所有铜鼓，由各族轮流保存，每家保存一年，每逢大年三十夜，合族家长会聚，商定新年由谁家保管。过年时，铜鼓由保管人挂出，用酒肉奉祭，让大家尽情击奏。到了正月十五日，用雄鸡、猪头、米酒奉祭后，送至新的保管人家，仍将铜鼓挂出、奉祭、敲击，至正月末，才收藏起来。

西南的少数民族，经济比较落后，人们的生活非常困难，但宁可无衣无食，不可无鼓，并搜求鼓之质量上乘者。因求购者多，好鼓价格甚昂。朱国桢《涌幢小品》云：“蛮中诸鼓有剥蚀而声响者为上上，易牛千头，次者七八百头。”邝露《赤雅》证实了这一情况：“夷俗赛神宴客，时时击之，重资求购，多至千牛。”

西南少数民族对铜鼓的珍视影响到中原的收藏，甚至皇宫亦以此为宝。陆游《老学庵笔记》云：“予初见梁《欧阳颙传》，称颙在岭南多致铜鼓，献奉珍异。……初非古物，实不足辱秘府之藏。然自梁时，已珍贵之如此，不知何



理也。”陆游不知鼓之文化的意蕴，故对收藏铜鼓一事，迷惑不解。宫廷收藏必然激发起边地民族贡献的热情，《虞喜志林》：“建武二十四年，南郡男子献铜鼓，有铭。”《玉海》：“乾德四年四月辛亥，南蛮进铜鼓以请内附。七月丁丑，溪州刺史田思迁以铜鼓来贡。”（《古今图书集成》第132卷“鼓部纪事”）

鼓之于少数民族，高于一切，它被看作是一个民族、一个部落的生命、灵魂。鼓存才有福吉康泰，鼓失则民族衰败。《明外史·刘显传》云：“显以巡抚谷中虚荐，移镇桂州。是时都掌蛮囚阿大、阿二、方三等据九丝山僭称王，剽远近四川，巡抚曾省吾议讨之，属显军事。显斩关入，获阿大，擒方三，阿二走，追获于大盘山。拓地四百余里。得铜鼓九十三。阿大泣曰：‘鼓声宏者为上，可易千牛，次者七八百。得鼓二三，便可僭号称王。鼓山颠，群蛮毕集。今已矣。’相传诸葛亮以鼓镇蛮，鼓失则蛮运终矣。”

因人们对鼓顶礼膜拜，相应地，鼓对人与社会便产生了巨大的影响。鼓，成了法律道德执行的监督者，成了民族兴旺发达的象征；鼓声，增加了人们生活的信心，提高了人们前进的勇气。

#### 四、鼓的行雉功能的文化诠释

巫觋为什么赋予鼓有着驱鬼逐疫、迎神享神、送灵魂上天等功能呢？寻绎着他们的思维逻辑，就会发现，这一切出于他们对声音与雷的崇敬和鼓在战争中作用的位移。

声音，与我们人类始终相伴，我们自己就是声音的制造者之一。今天没有多少人以声音为崇拜的对象，可初民不是这样，他们把声音视为神奇。有固定音高，又有旋律的声音，他们自然以喜悦的心情崇拜之；而无固定音高，也无旋律的噪音，甚至令人恐怖的声音他们也崇拜。在他们认为，不同的声音都可以派上用场。有的声音可以迎神邀福，有的则可以驱鬼逐疫。而在艺术水平低下的古代或虽不是古代但非常落后的地区，丝弦演奏的技艺不易为巫师们掌握，他们所掌握的主要乐器便是鼓。于是，高低抑扬、缓急简繁的鼓声便成了他们崇拜的对象。他们在迎神享神时，将他们认为的能使神心旷神怡的鼓声献给神。而在驱鬼逐疫时，则借助于他们认为的可使鬼恐惧的鼓声来驱赶鬼疫。当然，锣声、角声、咒语声、颂神曲，在他们认为，也一样具有迎神驱鬼

的魔力。但是，在这诸种声音中，鼓声是最重要的。桂韵先生在《民族艺术》96年第1期著文谈瑶族长鼓的产生过程时，论述道：瑶族长鼓最初是从盛物的木槽演化而来的，由槽到装牺牲的祭器，而在祭祀时，人们击槽而歌，颂祖迎神，于是“槽”渐渐脱离原来的盛物功能，演进成不装牺牲的鼓了。这一研究无疑对鼓之来源作了有力的证明。或许巫师们并不十分清楚鼓的演进历史，但他们一定模糊地意识到鼓与祭祀有着密切的关系；鼓同牺牲一样，是享神不可缺少的物品，缺少它就不能达到预期的效果。所以，在行雩与祭祀过程中，鼓被他们置于重要的地位。

鼓声能驱鬼逐疫，还出于初民将鼓与雷等同起来的结果。《史记·乐书》说：“鼓之以雷霆”。意思是敲鼓发出了雷霆之声。《论衡·雷虚篇》：“图画之工，图雷之状，垒垒如连鼓之形，其意以为雷声隐隐者，连鼓相扣击之意也。”画工笔下的雷状，实是人们对雷的认识的反映，在他们认为，雷即是鼓。而雷，对邪恶鬼怪最具威力，故而，巫师们的符篆用的字，很多有雷头雨符。对巫师行雩有很多影响的《道藏》，就有召雷除邪咒语，云“雷大雷二雷三雷四雷之雷，咩咩三檀那哎嘻唯甘哗利叱，急急召汝名王下知，速至，速至，急急如律令。”中国各地对雷神是极崇拜的，认为它是一个公正的维护道德与秩序的象征。在民间传说中，它不但轰击那些迷惑人从而吃人的妖魔狐怪，还炸辟那些不孝的忤逆之子。而且，不论是犯了罪恶的人还是动物精，都逃脱不了它严厉的惩罚。而在人们简单的思维中，鼓声就像雷声，于是鼓声也就有了驱鬼逐疫的意义。

在雷等同于鼓的认识基础上，将鼓又引申为阳物。一声春雷之后，大地从阴冷的冬天中苏醒，阳气上升，万物萌动。而鼓既同于雷，便也就有了催醒万物之阳性作用，故《荆楚岁时记》云：“十二月八日，谚言：腊鼓鸣，春草生，村人打细腰鼓戴胡公头作金刚力士舞，以逐疫。”为什么击鼓就能逐鬼驱疫呢？因为鬼疫皆为阴物，而鼓是阳物，那么，阳也就能克阴了。

鼓在社会生活中之功能，除了巫师赋予的特殊功能之外，就是作乐与战斗时指挥作战和鼓舞士气。战斗中的功能早已有之。所谓鼓者，攻之之义也。击鼓，是为了激发士兵勇敢地冲向敌人的勇气，置敌人于死地。巫师们假借这一功能，把鬼疫当作敌人，以鼓激发起一种强大的克“敌”力量，把鬼疫赶跑或消灭之。

这些诠释不一定精当，但或许有益于对这些问题作进一步的思考。笔者自忖无力彻底解开这一文化之谜，只希望这些论述对解谜起一点推动作用。

厦门大学图书馆